



**You have downloaded a document from
RE-BUS
repository of the University of Silesia in Katowice**

Title: Przestrzeń, duchowość i praktyki znaczące

Author: Marek Dziewierski

Citation style: Dziewierski Marek. (2009). Przestrzeń, duchowość i praktyki znaczące. W: J. Wódz (red.), "Między socjologią polityki a antropologią polityki" (S. 170-183). Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.



Uznanie autorstwa - Użycie niekomercyjne - Bez utworów zależnych Polska - Licencja ta zezwala na rozpowszechnianie, przedstawianie i wykonywanie utworu jedynie w celach niekomercyjnych oraz pod warunkiem zachowania go w oryginalnej postaci (nie tworzenia utworów zależnych).



UNIwersYTET ŚLĄSKI
W KATOWICACH



Biblioteka
Uniwersytetu Śląskiego



Ministerstwo Nauki
i Szkolnictwa Wyższego

MAREK DZIEWIERSKI

Przestrzeń, duchowość i praktyki znaczące

Ukraińcy stanowią dzisiaj jedno z najbardziej aktywnych środowisk mniejszościowych w Polsce. Część z nich żyje w tradycyjnych skupiskach w południowo-wschodniej Polsce na obszarze trzech województw: podkarpackiego, lubelskiego oraz małopolskiego. Większość jednak, w następstwie pacyfikacji i wysiedleń przeprowadzonych w 1947 roku, zamieszkuje w rozproszonym (głównie województwa: dolnośląskie, lubuskie, zachodniopomorskie, warmińsko-mazurskie i podlaskie). Przypuszcza się, że taki stan może mieć znaczenie dla aktywizacji lokalnych wspólnot etnicznych oraz procesów identyfikacyjnych konstruowanych na podstawie łączności z terytorium. „Może to być terytorium zasiedlane obecnie lub terytorium utracone, ale odniesienie do ziemi ojczystej jest podstawowym sposobem konstrukcji etnicznych wspólnot wyobrażonych, nawet jeżeli tylko na regionalnym poziomie (na przykład biblijna ziemia święta dla diaspory żydowskiej, z jednej strony, a wielość lokalnych ojczyzn dla Romów — z drugiej)” (NIAKOWSKI, 2006: 64).

W niniejszym tekście postaram się przywołać i omówić kilka przykładów podobnych afiliacji. Będą one obrazować związki pomiędzy przestrzenią a lokalnymi praktykami znaczącymi ukraińskich środowisk mniejszościowych. Praktyki znaczące (*signifying practices*) to, innymi słowy, działania prowadzące do wytworzenia znaczeń dla określonych kontekstów społecznych (BARKER, 2005: 8—9). W naszym przypadku chodziłoby o generowanie w przestrzeni takich znaczeń, które odwołują się do kontekstu narodowego — znaczeń stanowiących, inaczej mówiąc, o realizacji określonej polityki tożsamościowej w rezultacie ustanawiania symbolicznej władzy/kontroli na danym terytorium. W tym celu posłużę się obserwacjami rejestrowanymi w trakcie długofalowych badań terenowych, poświęconych przemianom, jakie zachodzą na poziomie kultury etnicznej i tożsamości

ukraińskiej po roku 1989. Wszystkie omawiane przypadki pochodzą z miejscowości położonych na terenie Bieszczad i Mazur.

Najpierw jednak należałoby odnotować kilka faktów warunkujących aktualnie status mniejszościowej grupy. Są to: dwuwyznaniowość i dwujęzyczność, życie w diasporze jako trwała strategia adaptacyjna oraz ożywienie etniczne obejmujące sferę praktyk symbolicznych i działań instytucjonalnych.

Dwuwyznaniowość i dwujęzyczność. Od 1595 roku Ukraińcy pozostają wiernymi dwóch kościołów obrządku wschodniego: Kościoła Katolickiego Obrządku Bizantyjsko-Ukraińskiego (popularnie nazywanego Kościołem unickim) oraz Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego. Z początkiem XX wieku daje się zauważyć intensywny rozwój struktur Kościoła unickiego i towarzyszące mu silne zaangażowanie w kwestię narodową. W okresie międzywojennym wśród Ukraińców przeważali unici (szczególnie na obszarze Galicji, do którego będziemy się tu odwoływać). Liczbę prawosławnych Ukraińców szacuje się w tym czasie na około 30%. Na preferencjach wyznaniowych ważyły dosyć wyraźnie podziały terytorialne. Prawosławni Ukraińcy stanowili w jakimś sensie pochodną zaboru rosyjskiego oraz konsekwencję procesów związanych ze zwalczaniem unitów przez Cerkiew prawosławną. Dlatego prawosławie występowało nader często wśród ludności ukraińskiej zamieszkałej w południowej części Lubelszczyzny oraz na Chełmszczyźnie. Po 1947 roku nastąpiła przymusowa fala konwersji wyznaniowych na prawosławie, spowodowana deportacjami ludności autochtonicznej z jednej strony, a polityką państwa zmierzającego do unicestwienia struktury Kościoła greckokatolickiego — z drugiej. Po 1989 roku, wraz z ponownym odrodzeniem się struktury organizacyjnej, pojawiają się lokalne fale rekonwersji do Kościoła Katolickiego Obrządku Bizantyjsko-Ukraińskiego. Utrwała to charakterystyczny dla ludności ukraińskiej podział konfesyjny. Możemy go obserwować zarówno w szerszym regionalnym wymiarze, jak i w przypadku pojedynczych miejscowości, a nawet rodzin. Tworzy on swoisty spłot dystansów oraz szczególną arenę, na której mogą toczyć się rozmaite spory i dywagacje związane z lokowaniem narodowych atrybutów w obszarze religijnych praktyk i wyznaniowej tradycji.

Ludność ukraińska zachowała również ciągłość generacyjną w zakresie posługiwania się ojczystym językiem. Wydaje się, że oprócz ludności litewskiej Ukraińcy stanowią pod tym względem ewenement na mapie etnicznej Polski. Trwałość ta bezpośrednio łączona jest ze sposobem enkulturacji. W wychowaniu dla zachowania języka narodowego przede wszystkim podkreśla się bezpośredni wpływ najstarszej generacji. Pośrednio zaś wskazuje się rolę Cerkwi unickiej i greckokatolickiego duchowieństwa. Dla

wielu z nich jedynym miejscem w przestrzeni publicznej, trwale związanym z uzusem narodowego języka, pozostawała w przeszłości Cerkiew Greckokatolicka. Poza nią publiczny uzus ukraińskiego, zwłaszcza na obszarze przesiedlenia, przez wiele lat stanowił najbardziej widoczny stygmat obcości. Przełączność kodów językowych stała się zatem charakterystyczną praktyką społeczną, pozwalającą skutecznie uczestniczyć w wymogach życia publicznego oraz w kulturze mniejszościowej.

Diasporyzacja. Oznacza tu przymusowe rozproszenie ludności ukraińskiej i łemkowskiej, w ramach operacji militarno-politycznej, pomiędzy którą istniały wcześniej silne więzi etniczne, kulturowe i konfesyjne. Ostateczna liczba powrotów po 1956 i 1989 roku do dawnych sadyb nie wpłynęła w sposób istotny na zmianę sytuacji mniejszościowej obu grup. Większość swoje „mniejsze nieba”, ojczyzny prywatne lokuje dziś na obszarze, który historycznie i kulturowo nie jest związany z tradycją ruskobizantyjską. Pomimo problemu nostalgicznej ojczyzny, często występującego w narracjach najstarszej generacji, z różnych względów nie dochodzi do masowych powrotów na ziemię ojców. Faktycznie utrwała się wzór osadzania własnych losów w przestrzeni niechcianej i obcej (BEBA, HRYWNA, 1996: 412; ŁUKOWSKI, 2002: 66—68).

Ożywienie etniczne (*ethnic revival*). Podobnie jak w przypadku innych grup mniejszościowych nabiera ono znaczenia po roku 1989. Proces ten można analizować i opisywać dwutorowo. Po pierwsze, możemy mówić o rozmaitych przejawach oddolnej aktywności zmierzającej do zastąpienia niektórych elementów symbolicznego ładu rodzimymi tradycjami, które wcześniej, z różnych względów, nie miały charakteru jawnego i publicznego. Mobilizacja etniczna światów lokalnych dokonuje się zatem głównie wokół: obszarów pamięci, narodowego języka, powrotu do lokalnych tradycji wyznaniowych (i związanych z tym faktem rekonwersji). Po drugie, żywiołowym praktykom symbolicznym podtrzymującym odrębności grupy towarzyszą działania zmierzające do formalnego zabezpieczenia grupowych interesów przez powoływanie do życia rozmaitych stowarzyszeń w ramach statusu mniejszościowego. Oprócz organizacji konfesyjnych, licznych chó rów i zespołów folklorystycznych zaczynają się mnożyć organizacje grupujące społeczności lokalne, środowiska zawodowe, organizacje kobiece i młodzieżowe. Większość z nich bardzo ściśle współpracuje ze Związkiem Ukraińców w Polsce — strukturą najbardziej reprezentatywną dla interesów narodowych grupy (STĘPIEŃ, 2000: 187—191).

Analizowanie związków pomiędzy przestrzenią a praktykami symbolicznymi grupy rozpoczniemy od kwestii wyznaczania granic „naszego” świata i sposobu ich uprawomocniania. Wszak każdy świat społeczny dzieje się i uprawomocnia w jakichś granicach. A kiedy granice naszego świata

są ściśle powiązane obszarowo i wyznaniowo, to przyczyn narodowej odrębności można by upatrywać w samej specyfice lokalnych stosunków wyznaniowych. Informacje na ten temat zawierają klasyczne teksty antropologów: Evana E. Evansa-Pritcharda i Meyera Forteca. W niektórych społeczeństwach indygenicznym (przypadek Szylluków oraz Tallensów) topografia obrzędowa może współistnieć z przestrzenią etnograficzną lub polityczną. Sieć miejsc kultu może w szczególny sposób ustanawiać granice pomiędzy kulturą dominującą a kulturą mniejszości, pomiędzy religijnością a wielką polityką (TURNER, 2005: 154–155). Już sam obiekt kultu, w swoim historycznym długim trwaniu, może być włączony w etnohistorię i zbiorową pamięć. Jak wiemy, po 1947 roku nie tylko uległy rozpadowi lokalne światy społeczne, swoją rację bytu utraciły także światy symboliczne, zwłaszcza te zorganizowane wokół wyznania greckokatolickiego. Rozpad „mniejszego nieba” unitów dokonywał się zatem przez wymuszone konwersje na prawosławie, brutalne eliminowanie religijnych znaków z rodzimych toposów oraz pozbawianie obiektów kultu ich pierwotnej funkcji na rzecz *profanum*. Dlatego nie tylko wysiedlenia pozostają ważnym ogniwem tu-tejszej etnohistorii, studiowanie sakralnego krajobrazu może także wiele powiedzieć o specyfice miejsca i tożsamości jego mieszkańców.

Istnieje też coś w rodzaju ideologicznej reifikacji krajobrazu. Zwykle składa się nań wiele atrybutów proksemicznych: konfiguracja terenu (góry, linia pól, lasy), architektura (chyża ze znakiem tryzuba, drewniana cerkiew, przydrożny trójramienny krzyż, wioskowy cmentarzyk z cyryliczną inskrypcją), tradycyjne zajęcia miejscowej ludności oraz charakterystyczna toponomastyka. Już sama „wiejskość” (tu utrwalona na przykład w romantycznej poezji Tarasa Szewczenki, prozie I. Franko, ludowych pieśniach-dumkach) mogłaby uchodzić — zdaniem Tima Edensora — za symboliczne miejsce narodzin niejednego nowoczesnego narodu (EDENSOR, 2002: 59). Podobne — ideologiczne odniesienie do krajobrazów — może sprawić, iż te zaczynają „oddziaływać na nasze poczucie przynależności do tego stopnia, że zamieszkanie w ich obrębie, nawet na krótki czas, może oznaczać osiągnięcie pewnego rodzaju samorealizacji narodowej, powrót do »naszych« korzeni, gdzie własne ja wyzwolone z nieautentycznej — zwykle miejskiej — egzystencji na nowo zyskuje autentyczność” (EDENSOR, 2002: 59). Egzemplifikacją podobnych napięć i przeżyć o proksemicznym podłożu może być przykładowo uczestnictwo w Watrze, organizowanej od pewnego już czasu w beskidzkiej miejscowości Zdynia. Dla wielu Łemków i Ukraińców, zwłaszcza żyjących w rozproszeniu, kontakt z tym krajobrazem jest bardzo ważny i zachowuje wspomnianą wyżej ideologiczną wartość ziemi przodków. Podobnie można by interpretować próby ratowania za-

puszczonych cmentarzy, wędrowki szlakiem drewnianych cerkiewek, organizowanie kolonii, obozów i plenerów dla młodzieży ukraińskiej przez niektóre bieszczadzkie parafie (przykład parafii unickiej w Komańczy) lub stowarzyszenia mniejszościowe. Działania te, jak można przypuszczać, służą poznawaniu i zapamiętywaniu przestrzeni w sposób wysoce selektywny i naładowany narodowymi odniesieniami.

Należałoby więc zwrócić uwagę na dwie tendencje proksemiczne. Pierwsza sprowadza się do faktu, że świat rzeczy świętych, budowle sakralne, ojcowizna i inne fragmenty przestrzeni zostają utożsamione przez wspólnotę z tym, co narodowe — stanowią, jak wyżej, charakterystyczny i niezwykle trwałe zasób krajobrazu ideologicznego. Drugi scenariusz zakładałby, że lokalne praktyki religijne, tradycyjna duchowość mogą pełnić wiele funkcji instrumentalnych względem procesów identyfikacyjnych. Przykładowo, mogą pośredniczyć w organizowaniu zbiorowej pamięci grupy, eksponować narodowe symbole we wnętrzu świątynnym lub w trakcie praktykowania samego kultu, podtrzymywać więzi etniczne w sytuacji charakterystycznego rozproszenia, wychowywać w duchu patriotycznym. Dzięki podobnym instrumentacjom jak i samemu uczestnictwu w praktykach religijnych utrwała się „świadeństwo” przynależenia do narodowej wspólnoty (por. BURSZA, 2005: 7—21). Obecność tych tendencji na poziomie światów lokalnych dobrze oddają wypowiedzi Ukraińców-grekokatolików z Komańczy:

„Tu przed wojną byli tylko grekokatolicy. Innych Ukraińców tu się nie widziało”.

„Prawosławia to u nas nie było. Dopiero po wojnie urzędnicy uczynili u nas prawosławie państwowym nakazem”.

„Prawosławie przyszło do nas po wojnie, wcześniej w okolicy nasi to byli, jak to mówią, z dziada pradziada grekokatolicy”.

„[...] inni ludzie też mówili, że tam po wsiach to tylko unijaty siedzą i po rusku się modlą”.

W tych wybranych narracjach tradycja wyznaniowa zostaje przedstawiona właśnie jako tożsama z granicami etnicznymi i kulturowym dziedzictwem ludzi stąd („Innych Ukraińców tu się nie widziało”). Pozwalała odróżnić swoich od ludności polskiej lub żydowskiej („nasi to byli, jak to mówią, z dziada pradziada grekokatolicy”). Ponadto homogeniczność wyznaniowa była zauważalna także dla nie-Ukraińców, stawiała się wartością przypisaną przez otoczenie zewnętrzne („po wsiach to tylko unijaty siedzą i po rusku się modlą”).

W ten sposób nie tylko sama Komańcza, ale nawet regionalna przestrzeń Galicji zaczynają nabierać wartości narodowego terytorium — ideologicznej ojczyzny. Podobne utożsamienie, co podkreślał już Stanisław Ossowski, nie jest wyłącznością nowoczesnych narodów, odczuwać je mogą równie silnie regionalne społeczności i ludy indygeniczne (Ossowski, 1984: 74—78). Dodatkowo prowadzi to również do lokalnych utożsamień wiary unickiej wprost z ukraińskością. Nie jest to, jak wykazały studia terenowe, jedynie rezultat „religijnego konserwatyzmu” samych komańczan (przejawiającego się zdecydowanym oporem wobec próby siłowego narzucenia im prawosławia i przemianowania unickiej Cerkwi na prawosławną), ale jest to tendencja trwalsza — występująca w innych badanych miejscowościach (Mokre, Wysoczany, Morochów) i spotykana także na obszarze mazurskiej diaspory (Kruklanki, Siedliska). Oto kilka przykładów takich autodefinicji, w których wyznanie unickie jawi się jako podstawowy korelat tożsamości narodowej:

„Być Ukraińcem to być grekokatolikiem. Tak to jest. To jest związane z religią”.

„Być Ukraińcem — to też i grekokatolikiem. Grekokatolicy to Ukraińcy. Nie ma Ukraińców rzymokatolików”.

„Urodziłam się w Polsce, ale jestem Ukrainką, to znaczy jestem grekokatoliczką obywatelstwa polskiego”.

Może to zatem oznaczać, że dla pewnej kategorii osób uczestnictwo w nabożeństwie grekokatolickim, powrót do wiary ojców (po okresie wymuszonej konwersji na prawosławie), podjęcie przez wspólnotę decyzji o budowie cerkwi unickiej (na przykład w miejscowościach, w których wcześniej brak było silnych tradycji religijnych) staje się przykładem zachowań patriotycznych i nabiera tym samym ponadreligijnego znaczenia. Warto może dodać, że po 1989 roku (w środowiskach ukraińskich łączy się z tą datą moment odradzania się struktury i hierarchii Kościoła grekokatolickiego w Polsce) rekonwersje na grekokatolicyzm na południowo-wschodnim pograniczu obejmowały niekiedy całe społeczności lokalne lub utrwały w obrębie wioski podział na Ukraińców prawosławnych i Ukraińców grekokatolików. Tworząc tym samym specyficzne areny — miejsca sporu i narodowego dyskursu — do czego jeszcze powrócę, analizując przypadek powstawania miejsca świętego.

Zależności, o których była mowa wcześniej, mogą również występować w warunkach naruszających ustalony porządek mikrokosmosów. W sytuacji głębokiej zmiany kulturowej, dezintegracji ustalonego świata wartości, migracji. Tu także możliwy staje się „intymny” związek aktora na przykład

z miejscem kultu. Można to odnaleźć w biografiach wielu Ukraińców przesiedlonych w ramach akcji „Wisła”:

„Tęskniło się cały ten czas, tęskniło się za domem rodzinnym, za swoimi, za cerkwią, za górami. Tu wszystko było obce, że nie do wytrzymania. Jak tylko nadarzyła się sposobność po 56. to wróciłem z rodziną w nasze strony”.

Tak relacjonuje motyw powrotu w rodzinne strony mężczyzna z bieszczadzkiej wsi Mokre, wysiedlony w 1947 roku na Mazury. Ukrainka z mazurskiej miejscowości Krukłanek najbardziej pamięta, że:

„Tu wszystko było dla nas nieznane, ludzie mówili, że nas chyba chcą potopić w tych jeziorach... Pamiętam, że wszyscy bardzo płakali i tęsknili za domem”.

Istnieją zatem takie symbole intymności, łatwo rozpoznawalne przez ludzi, jak: dom rodzinny, drewniana cerkiew, trójramienny krzyż na wioskowym cmentarzu, górski krajobraz, do których częściowo odnosi się pierwsza wypowiedź. Każdy z nas żyje wszak w krajobrazie w sposób, który może nie do końca uświadamia nam jego wartość. Również w tym przypadku trauma wysiedlenia stawała się zaczynem szczególnej anamnezy — mobilizującej aktora do powrotu w swoje rodzinne strony lub przynajmniej zachowującej w pamięci idylliczną wersję dawnych toposów, nostalgicznych ojczyzn.

Istnieje również doświadczenie obcości, które zostało spotęgowane odmiennością samego miejsca, zagrożeniem, że Ukraińców będzie się tam topić w pobliskich jeziorach, lub dramatycznymi okolicznościami, w jakich ostatecznie dokonało się zerwanie łączności z rodzinnym krajobrazem. Dom pozostaje w tej drugiej narracji ikoną ładu, uosobieniem tego, co znane i dające poczucie bezpieczeństwa. Przesłania ograniczające się do niewielkiego obszaru, jak zauważa Yi-Fu Tuan, „są proste, dostrzega się je i rozumie z łatwością” (TUAN, 1987: 131) oraz łatwo werbalizuje („wszyscy bardzo płakali i tęsknili za domem”). Krajobraz, jego idealizacja, zyskuje tu dodatkowo walor etyczny — jego zmiana dokonała się ostatecznie w sposób siłowy, bez aprobaty ukraińskiej ludności.

Kiedy ostatecznie nie można już, z jakichś względów, powrócić na swoje, pozostaje „uczłowieczyć” przestrzeń obcą. Tworzenie wspólnoty, zwłaszcza nowej ojczyzny Ukraińców na Mazurach, podobnie jak w innych obszarach diaspory, stawało się możliwe przez atrybucję znaczeń i symboli religijnych (najsilniej zinternalizowanych pokładów swojskości i dlatego niezbędnych do zadowolenia się) w obcej kulturowo przestrzeni — naczyniowej zwyczajowo łańcuchem krzyżem, gotyką inskrypcją oraz architektoniczną bryłą ewangelickich kościołów. W ten sposób bardzo długo

jeszcze „wygląd większości budynków używanych jako świątynie nie informuje o ich funkcji. W Węgorzewie jest to neogotycki poewangelicki kościół, w Baniach Mazurskich kaplica używana przed wojną przez zbór metodyczny, w Bajorach Małych adaptowany budynek gospodarczy, w Chrzanowie część budynku mieszkalnego, w Asunach kamiennie-cegłany kościółek z drewnianą dzwonnica” (MARCINIAK, 1999: 237). Bycie „u siebie” zrazu nie znaczyło mieć materialną substancję na wyłączność — mieć cerkiew z jej architektonicznymi walorami. Bardziej znaczyło to mieć swoją własną atmosferę duchową — wyrażającą się przede wszystkim w liturgicznych śpiewach, kontemplacji duchowej (a choćby i przy przenośnym ikonostasie), feletonach i szarfach wykonanych w żółto-błękitnej kolorystyce, w zapachu kadzideł i wsłuchiwaniu się w narodowy język liturgii. Ustanawiane centrum to fakt ważny, jak zauważył Mircea Eliade, zarówno dla tradycyjnych, jak i nowoczesnych społeczności. Pod tym właśnie względem każde społeczeństwo jawić się może badaczowi jako religijne, gdyż świat społeczny organizuje się i stwarza poprzez to szczególne umotywowanie, jakie znajduje on właśnie w centrum. Społeczność „nie może żyć w »chaosie«, musi znaleźć miejsce w kosmosie, który zawsze ma »centrum«, punkt stały, absolutny” — pisze Eliade w swoim dzienniku (ELIADE, 2001: 374). W rezultacie tak zapoczątkowanych procesów: wytwarzania, naznaczania i osvajania przestrzeni, topografia wielu lokalnych światów zmienia się. Oprócz obiektów adaptowanych na tymczasowe miejsca kultu po roku 1989 pojawiają się także nowe, „ruskie” budowle. Architektura sakralna zdaje się teraz wprost nawiązywać do przeszłości i rusko-bizantyjskiego porządku. Kiedy wreszcie znikają formalne i polityczne ograniczenia, możliwa staje się budowa takich świątyń w Giżycku Kruklankach, Kętrzynie czy Chrzanowie. Podobne, nowe obiekty sakralne wznosi się w Bieszczadach (nowa cerkiew greckokatolicka powstaje w Komańczy oraz miejscowościach Mokre i Wysoczany). Świadczyć to może o stałej cesze wśród unitów: łączenia narodowej tożsamości z kształtowaniem sakralnego krajobrazu. Taka cerkiew pełni wiele istotnych funkcji na poziomie obserwowanych cech mikrokosmosu.

Po pierwsze, jest źródłem identyfikacji, służy do utożsamiania się z określonymi wartościami i symbolami, które nabierają w świadomości jednostek również ponadreligijnego charakteru.

Po drugie, nowe obiekty sakralne stają się źródłem prestiżu i statusu w lokalnym środowisku. Jak twierdzili liderzy ukraińskiej społeczności w Kruklankach:

„[...] żeby czuć się gospodarzami, musieliśmy zbudować cerkiew, bo w kościele katolickim, gdzie wcześniej odprawialiśmy nasze nabożeństwa, czuliśmy się jak goście albo gorzej, przybłądy”.

Po trzecie, owe obiekty stanowią ważny ośrodek interakcji, spotkań, inicjatyw lokalnych. Już sama ich budowa może być interesującym przykładem etnicznej mobilizacji, a nawet jakimś śladem tworzenia się społeczeństwa obywatelskiego. Ale samą aktywność środowiska ukraińskiego należałoby mierzyć bardzo ostrożnie. Jak zauważa badacz mazurskich światów Wojciech Łukowski, paradoksalnie obecność i „zauważalność” Ukraińców w lokalnych przedsięwzięciach wynika bardziej z inercji innych środowisk, ich rozproszenia, podziałów wewnętrznych i braku konsolidacji (ŁUKOWSKI, 2001: 240). Jest zatem tak dobrze, z osadnikami akcji „Wisła”, ponieważ z innymi jest tak źle.

Po czwarte, obiekty te pełnią w życiu jednostki i społeczności ważną funkcję kontemplatywną. Cerkiew — jak pisał kiedyś Włodzimierz Mokry — „dla wielu z nich, żyjących po 1947 roku w rozproszeniu, stanowi dziś to, czym była dla Nikifora, a więc jedyne spokojne i bezpieczne miejsce, azyl wytchnienia, a zarazem źródło głębszych przeżyć i natchnień” (MOKRY, 1984).

W ten sposób można by przyjąć, iż społeczne tworzenie krajobrazu sakralnego staje się w grupie Ukraińców ważnym procesem dochodzenia do tożsamości i ważnym atrybutem miejsca — rozumianego tu jako uporządkowana sfera znaczeń i lokalizacja wartości o narodowym charakterze (TUAN, 1987: 114).

Przeanalizujmy teraz inny scenariusz proksemiczny, w którym duchowość i praktyki religijne zostają powiązane z procesem organizowania pamięci narodowej i ustanowieniem miejsca martyrologii — miejsca świętego.

Religia i jej instytucje mogą pośredniczyć w procesie formowania się pamięci zbiorowej na wiele sposobów. Według Maurice’a Halbwachsa odtworzenie przeszłości za pośrednictwem religii może się odbywać na podstawie materialnych środków, rytuałów, świętych tekstów oraz, co ważniejsze, doświadczeń (psychologiczno-społecznych) wpływających ze współczesności (HALBWACHS, 1969: 330). Tworząc w ten sposób coś w rodzaju pomostu pomiędzy czasem świętym/mitycznym i epifanią a wydarzeniami z najnowszej historii grupy.

Jednym z takich przykładów może być odwoływanie się do postaci świętych oraz dokonująca się sakralizacja narodowych bohaterów i symboli. Jak zauważył Anthony D. Smith, w większości etnomitów zostają zapośredniczone zarówno transcendentne moce, osoby święte, jak i lokalni herosi (tak określani głównie z uwagi na specyfikę czynów, jakich dokonali w przeszłości). Pewne elementy własnej etnohistorii są tym samym szczególnie mocno podatne na zsakralizowanie i mitologizację. Według Smitha aspekt kreacji mitycznej można odnaleźć głównie w wątkach dotyczących: samego

momentu narodzin zbiorowości (mit czasu); miejsca, w którym to się wydarzyło (mit miejsca); więzów krwi i pochodzenia od wspólnego przodka (mit genealogiczny); wędrówki i związanych z nią trudnych chwil w poszukiwaniu życiowej przestrzeni (mit exodusu), walki o niezależność (mit independentny), mit świetności i wielkości grupy (mit wieku złotego), opowieści o zdradzie i martyrologii (mit upadku); wreszcie mit mówiący o odrodzeniu i przeznaczeniu narodu (mit odrodzenia), o jego dziejowym posłannictwie (SMITH, 1986: 191). W gruncie rzeczy każdy element rzeczywistości może podlegać zabiegom sakralizacji, jeżeli tylko zdoła skupić na sobie owe mistyczne zainteresowanie i wywołać przeżycia czyniące zeń coś innego niż tylko zwyczajny przedmiot, rzecz (por. CASSIRER, 1971; ELIADE, 1993).

Etnomity służą przede wszystkim: ustanowieniu własnej hierarchii wartości, podtrzymaniu poczucia odrębności i legitymizacji interesów grupowych. Oczywiście, takie procesy mogą opierać się w równym stopniu na instytucjach świeckich co religijnych. W interesujący sposób zwrócił na to uwagę Ivan Čolović. Pokazuje on, jak w tworzeniu serbskiego mitu narodowego mogą być zapośredniczone: muzea, plenerowe spektakle, piłka nożna, publicyści, instytuty pamięci i ludzie nauki. „Wśród tak zwanej elity narodowej — czytamy w *Polityce symboli* — rozpowszechniona jest wiara w mobilizującą politycznie rolę przeżycia pozatemporalnego, czyli zjawiska epifanii i reinkarnacji przodków. W nich również szuka się dowodu na to, że etnicznie zorientowane fabuły związane z polityką i wojną, ze wszystkim, co opiera się na braterstwie żyjących i zmarłych członków rodu, mają korzenie gdzieś w głębi tak zwanej duszy narodu” (ČOLOVIĆ, 2001: 26). Podobną chyba rolę w etnohistorii i mitologiach narodowych Ukraińców można przypisać kilku typom bohaterów.

Po pierwsze — są to bohaterowie hagiograficzni. Przykładowo to św. Andrzej, apostoł Rusi, bracia męczennicy Borys i Gleb, czy św. św. Olga i Włodzimierz — ustanawiający chrzest Rusi Kijowskiej.

Po drugie — to twórcy kultury i artyści będący uosobieniem „ukraińskiego ducha” i ukraińskich losów, jak: poeta T. Szewczenko, twórca muzyki do narodowego hymnu Michał Werbycki, Nikifor-Epifaniusz Drowniak.

Po trzecie — to bohaterowie heroiczni — uchodzący za kwintesencję narodowego mitu i obrony „samostijnosti”: hetman kozacki Bohdan Chmielnicki, dwaj wielcy metropolici Andrzej Szeptycki i Josyf Slipyj, Stepan Bandera oraz bohater zbiorowy — Ukraińska Powstańcza Armia.

Religia i jej instytucje mogą również pośredniczyć w kreacji miejsca pamięci narodowej na miejsce święte. Dzieje się to zazwyczaj w trakcie aktów konsekracji, organizację uroczystości rocznicowych lub sprawowanie okolicznościowej liturgii w miejscach martyrologii. Status takich właśnie

miejsz, historycznie ważnych, zachowują w społecznej świadomości Centralny Obóz Pracy w Jaworznie, wieś-pomnik — Zawadka Morochowska. Używając w tym miejscu terminologii M. Eliadego, stają się one hierofaniami. „Niektóre hierofanie mają przeznaczenie lokalne, inne mają lub nabywają wartość uniwersalną” (ELIADE, 1966: 9). Zawsze jednak pozostają częścią czyjejś historii.

W przypadkach kreacji miejsca świętego można czasami obserwować, jak na postawy patriotyczne nakłada się przywoływana już dwuwyznaniowość grupy. Komplikuje ona czasami ów proces upamiętnienia. Wszak kreacja miejsca świętego nie jest procesem dowolnym. Ludzie nie obierają go tak sobie, lecz zazwyczaj ustanawiają z pomocą charakterystycznych znaków (ELIADE, 1993: 58—59). Miejsce może objawić się wspólnocie świętym jako szczególny rodzaj doświadczenia historycznego — kaźń, pogrom, pacyfikacja. Charakter takiego właśnie miejsca zachowuje Zawadka Morochowska — położona w województwie podkarpackim, gdzieś pomiędzy wsiami Mokre i Morochów. To jest miejsce szczególne dla wszystkich Ukraińców, bez względu na różnice pokoleniowe i religijne — jak zapewniali mnie mieszkańcy Mokrego. O tym miejscu można powiedzieć, że stanowi istotny element etnohistorii. Przypadek Zawadki jest bowiem dla tutejszych może w większym stopniu symbolem dramatu narodu ukraińskiego i jego martyrologii niż przetrzymywanie ludności cywilnej w obozie w Jaworznie. Wieś ta w 1946 roku była trzykrotnie pacyfikowana przez regularne oddziały Wojska Polskiego. Najbardziej krwawy przebieg miały tu zajścia z dnia 25 stycznia, podczas których zginęła większość mieszkańców, a wieś spalono. Członkowie terenowego koła Związku Ukraińców postanowili upamiętnić historyczne wydarzenia budową pomnika ofiar Zawadki Morochowskiej. Na miejscu spacyfikowanej wsi znajdują się teraz zbiorowe mogiły i rzeczony pomnik — odsłonięty w 1998 roku. Zawadka jednak dla pobliskich mieszkańców to nie tylko uroczysty cmentarz. To także miejsce żywo dyskutowane — arena przeplatania się postaw religijnych i narodowych identyfikacji. Jednym z aspektów tego procesu pozostanie sporna kwestia łacińskiego krzyża (w pierwotnej wersji pomnika), któremu ktoś „z prawosławnych” dorobił dwie poprzeczki, charakterystyczne dla wschodniej ortodoksji:

„[...] prawosławni chcą być lepsi nawet po śmierci. Nie podobał im się krzyż na pomniku, to go nocą przerobili na lepszy, bo prawosławny”.

Tak brzmiał komentarz grekokatolika z miejscowości Mokre do całej tej sytuacji. Zawadka jest miejscem procesji wiernych, gdzie odprawia się regularnie panachidę (nabożeństwo żałobne). Zazwyczaj obie strony (prawosławni i grekokatolicy) udają się na to miejsce osobno, podkreślając jakby w ten sposób swoje wyłączne prawo do obszaru świętego i cierpienia:

„Zwykle chodzimy osobno my, osobno oni. Tylko raz szliśmy wspólnie odprawiać. Prawosławni uważają, że to jest sprawa ich parafii. Jak ona jest prawosławna, to ci pomordowani, co tam leżą, też są prawosławni. A przecież wcześniej ta sama cerkiew była nasza”.

Sformułowanie „nasza” trzeba interpretować jako — grekokatolicka. Wreszcie to jest miejsce wystąpień i inscenizacji o patriotycznym charakterze, na przykład byłych żołnierzy UPA, ale i pielgrzymek ukraińskiej młodzieży prawosławnej z różnych stron kraju. Ci drudzy zostawili tam nawet prowizorycznie wmurowany metalowy trójramienny krzyż, co zostało odebrane przez niektórych grekokatolików jako pogwałcenie świętości i oszpecenie samego miejsca. Opisywana tu przestrzeń święta, wieś-pomnik Zawadka Morochowska, jawi nam się zatem nie tylko jako przestrzeń uroczysta i święta, ale i miejsce narodowego sporu, w którym tak charakterystycznie zostały zapośredniczone różnice wyznaniowe.

Ważnym symbolem etnicznego oznaczenia przestrzeni stały się trójramiennie krzyże okolicznościowe, występujące na obszarze Podkarpacia i Mazur. Praktycznie trudno jest odróżnić ich funkcję religijną od historycznej czy edukacyjnej (KULA, 2004: 195). Należą one do tych elementów przestrzennych, które stanowią zazwyczaj złożony i wieloznaczny komunikat. Krzyż upamiętnia tu najczęściej: milenium chrztu Rusi Kijowskiej; 400 lat Unii Brzeskiej; 50. rocznicę Akcji „Wisła”. W przypadku krzyży milenijnych można sobie uzmysłwić, jak swoisty może to być komunikat etniczny. I tak, w Komańczy mamy dwa takie charakterystyczne krzyże. Na krzyżu przed komańczańską nową cerkwią (pobudowaną przez grekokatolików pod koniec lat 80.) ów napis brzmi: „1000 lat chrztu Ukrainy 988—1988”. Podobny krzyż pod starą cerkwią (od 1961 roku miejsce kultu prawosławnych, nie tak dawno ów zabytkowy obiekt spłonął) zawiera inskrypcję takiej treści: „Święte tysiąclecie chrztu Rusi Kijowskiej 988—1988”. Pierwszy z krzyży zdaje się wprost wyrażać ukraińską tożsamość — jakby świadomy wybór wiernych. Symboliczne „obudowanie” przestrzeni jest tu równoznaczne z trwaniem ukraińskości pomimo wielu historycznych zawirowań, jakie dotknęły grekokatolików w Komańczy.

W mazurskiej miejscowości Chrzanowo koło Elku na parafialnym placu w roku 1997 rozmieszczono kilkanaście drewnianych krzyży. Na każdym z nich widniała nazwa parafii i data jej powstania — wszystkie erygowano na terenie diecezji olsztyńskiej. Jednym z motywów rozmieszczenia w tym miejscu krzyży była chęć zachowania pamięci o Akcji „Wisła” i jej ofiarach. Krzyże ustawiono bowiem podczas ceremonii upamiętniającej 50. rocznicę tamtych wydarzeń. Symbolika tego miejsca jest jednak bardziej złożona — tak przynajmniej próbował mi ją zrelacjonować jeden z o. bazylianów, opiekujący się chrzanowską cerkwią pod wezwaniem

św. Apostołów Piotra i Pawła. Już samo to miejsce funkcjonuje jako wyjątkowe, zwłaszcza w świadomości Ukraińców z Mazur, z uwagi na fakt, że nabożeństwa w obrządku wschodnim odprawiano tu nieprzerwanie od 1947 roku, czyli od momentu pojawienia się na tym terenie osadników z akcji „W”. Było to możliwe dzięki ks. Mirosławowi Ripeckiemu, który kierował tutejszą parafią aż do 1974 roku. Chrzanowo zatem było jednym z pierwszych ośrodków integrujących rozproszoną ludność ukraińską, szczególnie podczas uroczystych „kermeszy”, organizowanych z okazji święta patronów cerkwi, oraz podczas innych ważnych świąt liturgicznych — odprawianych, co podkreślał mój rozmówca, zgodnie z kalendarzem juliańskim. Chrzanowo było także dla osadników z akcji „W” jedynym miejscem, w którym w obrządku wschodnim udzielano ślubów i chrztów. Miejsce to uchodzi więc za archetypiczne źródło, z którego biorą początek wszystkie lokalne wspólnoty unitów i dlatego właśnie w tym miejscu zdecydowano się rozmieścić pamiątkowe krzyże. Z symboliką krzyża w świecie chrześcijańskim związana jest również nadzieja, w tym przypadku łączy się ją z nadzieją na zachowanie religijnej tradycji i tożsamości narodowej. Trójramiennne krzyże mają wreszcie być znakiem zakorzenienia i nowej ojczyzny — stawania się „Ukraińcem z Mazur”. Owe trójramiennne krzyże symbolizują niejako „bycie u siebie”. Wpisują się, podobnie jak nowe budowle sakralne, w specyfikę mazurskiego krajobrazu i zmieniają jego dotychczasowy charakter.

W ten sposób dokonaliśmy krótkiej charakterystyki najbardziej typowych afiliacji powstających na styku: terytorium — duchowość — symbolizacja etniczna. Afiliacji, jak można przypuszczać, niezwykle ważnych dla konstruowania tożsamości grupowej po 1989 roku i inscenizowania wspólnoty narodowej w sytuacji diaspory.

Literatura

- BARKER Ch., 2005: *Studia kulturowe. Teoria i praktyka*. Kraków: Wyd. Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- BEBA B., HRYWNA I., 1996: *Aspiracje społeczno-kulturowe Ukraińców na Warmii i Mazurach*. W: FRONTCZAK E., STRZELECKI Z., red.: *Demografia i społeczeństwo Ziem Zachodnich i Północnych 1945—1995. Próba bilansu*. Warszawa: Polskie Towarzystwo Demograficzne. Fundacja Fridricha Eberta, s. 405—413.
- BURSZTA W.J., 2005: *Nacjonalizm jako myślenie metonimiczne*. „Sprawy Narodowościowe”, Seria Nowa, 27: 7—21.

- CASSIRER E., 1971: *Esej o człowieku. Wstęp do filozofii kultury*. Warszawa: Czytelnik.
- ČOLOVIĆ I., 2001: *Polityka symboli*. Kraków: TAIWPN Universitas.
- EDENSOR T., 2002: *Tożsamość narodowa, kultura popularna i życie codzienne*. Kraków: Wyd. Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- ELIADE M., 1966: *Traktat o historii religii*. Warszawa: Książka i Wiedza.
- ELIADE M., 1993: *Sacrum, mit, historia*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- ELIADE M., 2001: *Moje życie. Fragmenty dziennika 1941—1985*. Warszawa: Wydawnictwo RK.
- HALBWACHS M., 1969: *Společne ramy paměci*. Warszawa: PWN.
- KULA M., 2004: *Krótki raport o użytkowaniu historii*. Warszawa: PWN.
- ŁUKOWSKI W., 2002: *Společne tworzenie ojczyzny. Studium tożsamości mieszkańców Mazur*. Warszawa: Scholar.
- MARCINIAK T., 1999: *Symbole naszego świata*. „Masovia” 2: 227—248.
- MOKRY W., 1984: *Krzyż Łemków*. „Tygodnik Powszechny” 36: 2—4.
- NIJAKOWSKI L.M., 2006: *Domeny symboliczne. Konflikty narodowe i etniczne w wymiarze symbolicznym*. Warszawa: Scholar.
- OSSOWSKI S., 1984: *O ojczyźnie i narodzie*. Warszawa: PWN.
- SMITH A.D., 1986: *The Ethnic Origins of Nation*. Oxford: Basil Blackwell Publishers.
- STĘPIEŃ S., 2000: *Společność ukraińska w Polsce*. W: TRABA R., red.: *Tematy polsko-ukraińskie. Historia, literatura, edukacja*. Olsztyn: Wspólnota Kulturowa Borussia, s. 162—213.
- TUAN Yi-Fu., 1987: *Przestrzeń i miejsce*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- TURNER V., 2005: *Gry społeczne, pola i metafory*. Kraków: Wyd. Uniwersytetu Jagiellońskiego.